

## بررسی تحلیلی مبانی معرفت‌شناختی حسن حنفی درباب کارکردهای عقل در معرفت‌دینی

سید محراب‌الدین کاظمی<sup>۱</sup>

### چکیده

در این نوشتار مبانی فکری حسن حنفی درباره رابطه دین و سیاست به چالش کشیده می‌شود، به صورت خاص مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، و انسان‌شناختی ایشان مورد کاوش و تحلیل قرار می‌گیرد، حنفی تلاش می‌کند که با دیدگاه انتقادی بر مبانی عقلی و عقلایی متفکران دینی سنتی و نواندیشان دینی راست‌گرا بتازد و آنان را از گردونه رقابت در تقابل با جهان مدرن و یافته‌های امروزی بشر خارج سازد، لکن در این جستار نشان داده می‌شود که مبانی عقلی ایشان گرفتار نقدهایی است که خودش از آن فرار می‌کند، مهم‌ترین اشکالاتی که بر دیدگاه و مبانی ایشان وارد می‌شود این است که مبانی ایشان گرفتار نسبیت در معرفت و شناخت، نسبیت در اصول و ارزش‌های اخلاقی، عدم توجه به تفاوت‌های اساسی در میان فرهنگ دینی غرب و جهان اسلام است، ترکیب دیدگاه و مبانی فکری فلسفی غرب مانند: اگزیستانسیالیست الحادی، مارکسیست، پرگماتیست و پوزیتیویست، به علاوه تفکر ناسیونالیستی پان‌عربیسم از تفکر او معجونی ساخته که لوازم باطل مزبور را در پی دارد.

**کلیدواژه‌ها:** مبانی عقلی، عقلانیت انتقادی، دین، سیاست، سنت، اصالت عمل

<sup>۱</sup>. دکتری کلام اسلامی جامعه المصطفیٰ العالمیه خراسان

بدون تردید یکی از مهم‌ترین مباحث در جهان امروز سازگاری دیانت با عقلانیت است، نواندیشان دینی در این جهت تلاش مضاعف نموده‌اند، زیرا که عقلانیت مدرن بعد از دکارت و کانت توجه جوامع بشری را به خود جلب نمود و قرائت غالب از عقلانیت کارکردهای عقل را به دو بخش نظری و عملی که توسط کانت تقریب گردید پذیرفت، اشکالات کانت در معرفت‌شناسی دینی نسبت به دین مورد پذیرش دیگران قرار گرفت، و این سبب گشت که دیانت در پستوهای عقل عملی محصور گردد، نواندیشان دینی با توجه به رویکرد غالب در معرفت‌شناسی تلاش نمودند که جایگاهی ویژه نسبت به معارف دینی در زندگی انسان مدرن پیدا نمایند، اما از میان نواندیشان دینی نواندیشان مسلمان تلاش مضاعف کردند تا به جوامع بشری ثابت کنند که دین مقدس اسلام بر اساس اجتهاد پویا و فعال می‌تواند در تمام ساحات زندگی بشری حضور فعال داشته باشد و با کارکردهای عقل در تمام ابعاد آن در تنافی نباشد، بیشتر نواندیشان دینی مسلمان که در غرب تحصیلات اکادمیک‌شان را به پایان برده بودند در این جهت سهم بسیار جدی گرفتند، در این میان کسانی که در فرانسه تحصیلات‌شان را تمام کرده بودند یک طیف ویژه را تشکیل داده بودند، این تعداد نواندیشان بیشتر از فیلسوفان اگزیستانسیالیست‌های معاصر مانند ژان پل سارت متأثر هستند (دکتر شریعتی - حسن حنفی) هر چند رگه‌های از تفکر آدموند هوسرل در پدیدارشناسی و هرمنوتیک فلسفی گادامر نیز در اندیشه آنان می‌توان پیدا کرد، لکن می‌توان دریافت که دغدغه‌های اصلی این نواندیشان حل همان اشکالاتی است که در غرب پدیدار گشت، از میان نواندیشان دینی مسلمان معاصر حسن حنفی جز پیشگامان این عرصه محسوب می‌شود، با توجه به فضای موجود در جهان عرب نقش کشور مصر نقش کانال سوئز را نسبت به پل ارتباطی در میان جهان اسلام و غرب دارد، بدین جهت کسانی مانند حسن حنفی به عنوان نواندیش دینی در جهان اسلام جایگاه خاصی دارد، وی توانست شاگردانی مانند نصر حامد ابوزید تربیت نماید و نقش عقل را در کیفیت استخراج معارف دینی از نصوص تثبیت نماید.

دکتر حسن حنفی نسبت به کارکردهای عقل و خودبسنده‌گی آن در تبیین و توجیه تمام آموزه‌های دینی تأکید نمود و از جایگاه عقل در ساحات نظر و عمل دفاع نمود، وی معتقد بود که پیروزی انقلاب اسلامی در ایران توانست نواندیشان دینی را در کل جهان اسلام مجاب نماید که عقل می‌تواند دوباره به تمام شریان‌های معارف دینی جان تازه ببخشد، هرچند به مشکلات فراروی معارف و نصوص دینی و نقدهای موجود زیاد می‌پردازد، لکن ایشان تنها یک منتقد صرف محسوب نمی‌شود، بلکه در مجموع آثار ایشان جنبه‌های مثبت نیز دیده می‌شود، در این نوشتار تلاش بر این است تا جنبه‌های

مثبت و منفی دیدگاه ایشان را در باب نقش عقل در استخراج معارف دینی از نصوص نشان داده شود.

## ۱ - ویژگی‌های فکری حسن حنفی

### ۱ - ۱ - عملگرایی و واقع‌گرایی

از نظر حسن حنفی آموزه‌های دینی در صورتی پویا و فعال خواهد شد که بتواند کارکردهای امروزی در جامعه داشته باشد، به همین جهت وی تلاش می‌کند یک نوع جامعه‌شناسی دینی را ارائه نماید که در آن دین با واقعیت‌های اجتماعی هم‌خوان باشد. مستندات این مطالب در جای خود خواهد آمد.

### ۲ - ۱ - نگاه کلان‌تمدنی

وی نه تنها عقلانیت‌پذیری در آموزه‌های دینی را شرط اساسی درست بودن آن‌ها می‌داند، بلکه فراتر از آن عقلانیت انتقادی را در نقد و بررسی تمام مبانی فقهی، اصولی و جوامع روایی به کار می‌گیرد، وی معتقد است که جدای از بررسی سلسله روایان حدیث خود مضمون و محتوای حدیث باید مورد ارزیابی و نقد قرار بگیرد تا صحت و سقم آن روشن گردد.

### ۳ - ۱ - دفاع از عقلانیت انتقادی

ایشان در مقام متفکر مسلمان معتقد است که در تقابل و مواجهه با فرهنگ‌های دیگر اسلام به عنوان یک تمدن باید در نظر گرفته شود، در موقع مقایسه باید تمام مؤلفه‌های این تمدن درست سنجیده شود، سپس مقایسه و گفتگو صورت بگیرد. ناگفته نماند که ایشان تمدن اسلام را برپایه سنت بنا می‌کنند که در جای خود منظور ایشان از سنت روشن خواهد شد.

### ۲ - پیش‌زمینه‌های تفکر حنفی

اشاره کوتاه در باب معتزلیان قدیم لازم و ضروری است: اولین کسی که پایه‌گذار مکتب اعتزال قرار گرفت شخصی به نام واصل ابن عطا متوفای سال ۱۱۰ هجری قمری است، و پس از او اشخاصی مانند حسن بصری، قاضی عبدالجبار معتزلی و جاحظ معروف‌ترین شخصیت‌های تفکر اعتزالی در جهان اسلام محسوب می‌شوند. معتزلیان بر پایه پنج اصل دیدگاه خود را بنا می‌کرده‌اند: به ترتیب عبارتند از اصل توحید، عدل، وعد وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد. (جعفر سبحانی

ص ۴۰ تا ۴۲ و ۵۱) برخی از متفکران معتقدند که جریان اعتزال براساس دو عامل شکل گرفت: اول عامل خارجی؛ با توجه به فتوحات گسترده که توسط مسلمانان شکل گرفت، آنان با فرهنگ‌ها و ادیان دیگر مواجه گردید، در پی این تعامل پرسش‌های تازه برای آنان به وجود آمد، که سبب شد با توجه به مشترکات انسانی (عقل و عقلانیت) به تمام آموزه‌های دینی و اعتقادی خود بنگرند. دوم عامل داخلی: درگیری‌های که در داخل امت مسلمان براساس جایگاه خلافت پیش آمد، عاملی دیگری شد که در باب مسائل دینی با رویکرد عقلانی به تفسیر و تبیین پردازند. (سعیده غروی، پرتال علوم انسانی) با توجه به این دو عامل درباره آغاز شکل‌گیری جریان معتزلیان قدیم می‌توانیم شباهت عجیب در میان معتزلیان جدید و قدیم را بسنجیم. در تفکر اعتزالیان نو نیز می‌توان از این دو عامل نشانی به دست آورد: عامل خارجی؛ مهم‌ترین عامل خارجی که سبب شده متفکران نواندیش دینی به فکر تعامل و دادوستد فکری در میان اندیشه‌ها پردازد این است که تهاجم و فشار استعمار غربی بر کشورهای اسلامی بعد از فروپاشی امپراتوری عثمانی، سبب گشت که مسلمانان به فکر راه چاره بیفتند، از خود پرسیدند چرا ما شکست خوردیم؟ عوامل شکست ما و دلایل پیروزی استعمار غربی چیست؟ نواندیشان دینی و یا نومعتزلیان عرب بر این عقیده هستند که با مبانی تفکر اشعری و باطنی‌گری نمی‌توان به پاسخ قانع‌کننده در این باره دست یافت، بنابراین باید با مبانی اعتزالی به دنبال پاسخ بود، کسانی مانند حنفی معتقد است که دو عامل عمده سبب شده است که متفکران مسلمان موضع‌گیری مناسب در این باره نداشته باشند.

## اول - عامل داخلی

براساس رهنمودهای مستشرقان اروپایی علل رکود جوامع مسلمان از درون بوده نه از بیرون؛ زیرا که در دوران امپراتوری عثمانی تمام آثار محققان خرج شرح‌نویسی، خلاصه‌نویسی، و تعریف و تمجید از گذشتگان شده و هیچ نوآوری وجود نداشته است، به عبارت دیگر فرهنگ دینی مسلمانان در این هفت قرن دوم از درون تهی شده و هیچ سرمایه در آن نیست که بماند، بلکه برعکس تفکر و اندیشه ضد پیشرفت در آن ترویج شده است، بدین جهت حکومت مصر دستور می‌دهد که عده از دانشمندان در کشور یمن مسافرت کرده آثار معتزلیان را عکس‌برداری بنمایند. (جعفر سبحانی، ج ۱، صص ۷ و ۸) شاید توجه حکومت به فرهنگ اعتزال برای اساس شکل گرفته باشد که بر اساس آن مسلمانان در برابر یکدیگر قرار بگیرند و نیروهای مهاجم سلفی گرفتار درگیری‌های داخلی شود و حکومت وقت بتواند نفسی تازه نماید.

هر چند نقش این عوامل در شکل‌گیری جریان معتزلیان معاصر کاملاً برجسته است، اما نمی‌توانیم یک تفکر عقلانی را بر اساس آن مورد نقد و ارزیابی قرار دهیم، بنابراین باید در ابتدا مبانی و اصول حاکم بر تفکر آنان را نقل، تبیین، مستدل و آنگاه به نقد بپردازیم.

مهم‌ترین عناصر در اندیشه تمام معتزلیان در چهار مسأله قابل تلخیص می‌باشد و آن چهار امر عبارت از: توجه بیش از حد به عقل و عقلانیت، توجه شایان به دو اصل توحید و عدل، توجه خاص به مسئله جبر و اختیار و درنهایت مطرح کردن حسن و قبح عقلی در مقابل حسن و قبح شرعی در تفکر اشعریان می‌باشد.

حسن حنفی در باب تفکر اعتزالی خود می‌گوید: چپ اسلامی با همان رویکرد سید جمال‌الدین افغانی که ما را با خطرهای زمان (استعمار خارجی، استثمار و استبداد داخلی) آشنا کرد موافقیم، لکن علاوه بر آن ما معتقدیم که بازسازی تنها در مقام عمل و کردار کافی نیست، بلکه افزون بر آن باید در سطح اندیشه (معرفت‌شناسی)، به بازسازی سنت و میراث کهن اسلامی نیز با رویکرد جدید بپردازیم، همان کاری که ابن رشد در فلسفه، و معتزله در اصول دین، شاطبی در اصول فقه، ابن خلدون در تاریخ و ابن تیمیه در فقه انجام داد، اینک در ادامه کار ما ایستاده‌ایم که با عقلانیت انتقادی محتوای سنت را از نو بازسازی کنیم، بدین ترتیب گروه چپ اسلامی نظریات خود را بر پایه و اساس اصول پنجگانه معتزلی بنیان گذاشته و میراث خود را بازسازی می‌کند. (حسن حنفی، ص ۱۳)

چنان که در این برداشت از نوشته‌های حسن حنفی آمد: ایشان بر اساس مبانی متفکران معتزلی اولیه اصول تفکر چپ اسلامی را بنیان‌گذاری می‌کند و معتقد است که این نوع تفکر برای بازسازی اندیشه دینی در جهان معاصر لازم و ضروری است، اما ناگفته نماند که این شروع کار حسن حنفی و همفکران اوست، او با اصول تفکر معتزلیان آغاز می‌کند، اما در آن متوقف نمی‌شود، چنان که در باب کارکردهای عقل به عنوان مهم‌ترین منبع معرفت و شناخت اشاره خواهیم کرد که ایشان کارکردهای عقل را تنها در مقام تبیین، شرح و یا تفسیر سنت نمی‌پذیرد، بلکه مهم‌تر از آن به بازسازی و بازپروزی سنت در جهان معاصر می‌پردازد.

## دوم - عامل خارجی:

تردیدی وجود ندارد که در جهان مدرن غربی‌ها با تجهیزات بسیار پیشرفته به استعمار کشورهای مسلمان با روش‌های مدرن پرداخته است، در منظر حسن حنفی نوک پیکان تهاجم غربی‌ها توسط صهیونیسم غاصب تمام کشورها و ممالک اسلامی را به چالش کشیده است، بنابراین مسلمانان در موضع ضعف قرار گرفته است صرفاً بدین جهت که از نظر وضعیت تمدنی دچار گسست جدی شده است؛ چه این که تفکر دینی تحت

سیطره تفکر اشعری‌گری و صوفی‌گری قرار گرفته است، او معتقد است که در جهان امروز هر کس قرآن می‌خواند باید به یاد مسائل جاری در جهان اسلام بیفتد، نه این که به دنبال شأن نزول صدر اسلام بگردد. به این مطلب بعداً مفصل پرداخته خواهد شد...

### ۳ - مبانی معرفت شناختی

#### ۱ - ۳ - اهمیت معرفت و شناخت

معرفت و شناخت در زندگی تمام انسان‌ها جایگاه بسیار بلندی دارد؛ زیرا که تمام انسان‌ها از طریق کانال معرفت و شناخت قدرت پیدا می‌کنند که با عالم بیرون از خود تعامل برقرار نماید. شاید بتوان گفت شناخت مساوی با قدرت است، هر کسی شناخت بهتر و قویتر از واقعیت‌های موجود داشته باشد به همان اندازه توان مهار و کنترل نسبت به آن را به دست می‌آورد.

حسن حنفی در باب اهمیت شناخت و معرفت می‌گوید: معرفت و شناخت غرب سبب برتری آن است، سرعت غرب در شناخت آن قدر زیاد است که توان ترجمه و اقتباس را از دیگران می‌ستاند، در همان زمانی که دیگران در حال ترجمه آثار غربیان است و گمان‌شان بر این است که توان رسیدن به غرب امکان پذیر شده است، آنان گام‌های به جلو برداشته‌اند و این شکاف را روز به روز عمیق تر می‌سازد تا جایی که دیگران گرفتار یأس و نومیدی شوند. (حنفی حسن، ص ۱۴/۸) همان گونه که در این جا راز و رمز موفقیت غربیان را در معرفت و شناخت آنان می‌داند و این که غربیان علم و قدرت را یکجا به دست آورده‌اند. وی در باب خود برتری غرب نیز به دیگران تذکر می‌دهد، او معتقد است که نقطه قوت غربیان در همان چیزی است که ضعف‌شان نیز در همان است: از زمانی که دکارت بر اساس مبانی معرفت شناختی معرفت و شناخت را از خودش آغاز کرد (من میان‌دیشم پس هستم)، به غربیان تلقین کرد که اصل و اساس معرفت بر خودبینی استوار می‌شود، پیرو این سخن دکارت بود که غربیان باور کردند، می‌توانیم همه جهان را به عنوان (شیء) در نظر بگیرند و مطالعه نمایند، علومی مانند مردم‌شناسی، غرب‌شناسی، شرق‌شناسی و... را به وجود آوردند، مستشرقان غربی در باب مطالعات مردم‌شناسی در هر کشوری که می‌خواستند به فعالیت خودشان پرداختند و از این راه موفقیت‌های نیز به دست آوردند. (فاطمه گوارایی، ص ۲۰۰ تا ۲۰۱) دکتر حنفی بر این باور است که در دوره طلایی اسلام که همان هفت قرن اول هجری است، مسلمانان نیز دریافته‌اند که راز قدرت و برتری فرهنگ ما در این است که آگاهی خودمان از فرهنگ‌های دیگر بر اساس منابع و آثار مکتوب و مدون برجای مانده از آن‌ها باید تقویت کنیم، و با دوران ترجمه این پروژه سامان یافت، فرقی که در میان مسلمانان و غربیان وجود

دارد در این است که ما با احترام به فرهنگ دیگران اقدام به ترجمه و تحلیل کردیم، اما غریبان نسبت به فرهنگ‌های دیگران مخصوصاً مسلمانان حس تفوق طلبی و خود برتر بینی را تزریق می‌کند، بر همین اساس نوعی کینه نسبت به فرهنگ تمدنی اسلام را به مخاطبان خود منتقل می‌سازد. (فاطمه گوارایی، ص ۱۳۵)

## ۲-۳ - پدیدارشناسی فلسفی و معرفت‌شناسی

پدیدارشناسی فلسفی به معنای خاص برای اولین بار توسط آدموند هوسرل پایه‌گذاری شد، ایشان معتقد بود که آگاهی به خودی خود هیچ گاه به صورت فی نفسه قابل مطالعه نیست آنطور که دکارت می‌گفت، بلکه آگاهی همواره معطوف به (من) و ظهوری برای (من) است و هیچ ذاتی مستقل از فاعل شناسا نیست. از دیدگاه هوسرل در این باره دو تقریر کاملاً متفاوت وجود دارد: یک تقریر توسط مارتین هیدگر شاگرد برجسته آلمانی بیان گردید که در آن، پدیدارشناسی فلسفی به وجود (دازاین) وجود در آنجا تعبیر و تفسیر شد، در این معنا انسان صرفاً محلی برای ظهور عالم و جلوه معنا در نظر گرفته می‌شد، آن چنان که هیدگر معتقد بود: انسان محل پدیدارهاست، پدیدارها از وجود نصیب من می‌شود، پس پدیدارشناسی یعنی آن که بگذاریم وجود آنطور که هست بر من آشکار شود، اگر من نباشم ظهوری هم در کار نخواهد بود. (علی اصغر مصلح، ص ۱۱۷)

برداشت فیلسوفان الحادی مانند سارتر به گونه‌ای بسیار متفاوت بود، وی معتقد بود که عالم بدون ما از معنا تهی و خالی است، پس ما معنا بخش عالم و خدای عالمیم، در این تصویر نه تنها قوام اندیشه به (من) است بلکه حتی قوام متعلق آگاهی و شناخت نیز به (من) بستگی دارد و من تعیین بخش عالم و جهان هستم. (علی اصغر مصلح، ص ۱۱۲)

جالب تر این است که ایشان در فرانسه تحصیلات عالی خود را به پایان برده و با شخصیت ژان پل سارتر آشنا و از عملکرد او تقدیر می‌کند، ایشان نسبت به روش پدیدارشناسی در کتاب (فی الفکر الغربی المعاصر) در بحث (فنونولوژی دین در نزد هوسرل) مطالب زیادی نقل می‌کند و در کتاب (من العقیده الی الثوره) از روش پدیدارشناسی فلسفی در تفسیر علم کلام استفاده می‌کند و می‌گوید: هوسرل خدا را وجود مستقل از شعور انسان نمی‌داند. خود ایشان نیز در بحث توحید و نقش کلیدی آن در ایجاد جامعه توحیدی استفاده فراوان می‌کند. (نصرالله آفاجانی، ش ۵۰)

## تحلیل و بررسی:

در مقام تحلیل به چند نکته باید توجه کرد: اولاً پذیرش دیدگاه پدیدارشناختی فلسفی از جانب ایشان مستلزم قول کردن نسبیت مطلق و شکاکیت فراگیر است؛ زیرا اگر همانند هوسرل بپذیریم که آگاهی به صورت مطلق همواره دارای حیث التفاتی نسبت به فاعل

شناسا(من‌اندیشنده) است؛ پس شما به کدام ملاک و معیار تشخیص درست از نادرست را در خود همین گزاره (تمام آگاهی دارای حیث التفاتی نسبت به صاحب‌اندیشه است) تعیین می‌کنید؟ به عبارت دیگر این عبارت داخل پرانتز صدق و کذبش با چه سنجیده می‌شود؟ درون و یا برون؟ ثانیاً هوسرل به عنوان یک فیلسوف واقع‌نگر در غرب با انبوهی از اشکالات و چالش‌هایی سر و کار داشت که توسط فیلسوفانی مانند دکارت، کانت، هگل و هیوم به وجود آمده بود، در آنجا عقل نظری نسبت به درک مفاهیم متافیزیکی به حاشیه رانده شده بود، اما در جهان اسلام وضعیت کاملاً متفاوت است؛ زیرا فلسفه اسلامی با تقریر ملاصدرا و نوصدراءیان نسبت به مشکلات رابطه ذهن و خارج در مباحث وجود ذهنی نظریاتی دارند که چالش‌های مزبور را بر طرف می‌کند؛ ثالثاً مبانی فلسفی ما در حکمت متعالیه بر اساس سه اصل اشتراک معنوی بودن وجود، اصالت و تشکیک خاصی وجود مشکل نسبت شناخت را کاملاً برطرف می‌سازد.

### ۳-۳ - عقل و عقلانیت در پروژه حسن حنفی

دفاع کردن از عقل و عقلانیت در قدم نخست وظیفه فیلسوفان است، که در تفکر برخی از فلاسفه مسلمان مانند ابن رشد اندلسی نمود بیشتری یافته است، همان گونه که خود حسن حنفی در باب ویژگی عقلانیت مورد نظر خودش، وامدار تفکر فلسفی ابن رشد است.

### ۱-۳-۳ - عقلانیت انتقادی

عقل و عقلانیت در پروژه مهم حسن حنفی (التراث و التجدید)، همان دیدگاه معتزلیان قدیم در باب عقل نیست، بلکه فراتر از آن چیزی است که معتزلیان قدیم و ابن رشد منظور داشتند. حسن حنفی در این باره می‌گوید: در تفکر و اندیشه ما منظور از عقل این نیست که نظریات دیگران را در یک جا گردآورد، تبیین کند و یا مستدل سازد چنان که فلاسفه ما کردند، بلکه وظیفه اساسی عقل علاوه بر جذب و هضم نقد اندیشه‌های دیگران است و نیز می‌گوید: «از آنجا که با اندیشه برخورد نقادانه صورت نگرفت، عقل نه تنها نتوانست قلعه‌های مستحکم فلسفه قدیم را ویران کند، بلکه جهت حفظ و هراست و استحکام پایه‌های آن تقلا کرد که شاید بتواند در روند تاریخ ثبات خود را تضمین کند. همین عدم برخورد نقادانه در عرصه اندیشه فلسفی به حوزه سیاست و نظام‌های سیاسی هم تعمیم یافت و هیچ ترسیم روشنی از تغییرات زیر بنایی در اجتماع ارائه نشد تا به نظام‌های حاکم در آن منجر شود.» و در جای دیگر به نتیجه منفی عقل‌گرایان اعتزالی قدیم و فلاسفه معتقد است که عدم به کارگیری عقل انتقادی این شد «العیب هو النقل

مرتین، مره من القدماء و مره من المحدثین، و التقليد مرتین، مره للقدیم و مره للجدید» یکی از ویژگی‌های مهم عقل در نظر حسن حنفی انتقادی بودن آن است، همان که کانت عقل خود بنیادش می‌خواند.

وی در باب عقل خود بنیاد در جاهای مختلف سخن می‌گوید: «کان عمل العقل فی تراثنا الفللسفی القدیم عملاً تبریر یا خالصاً ای انه يأخذ المعطیات و یحیلها الی معطیات مفهومه یمکن البرهنه علی‌ها. ام یقف العقل أمام المعطیات محایدا و ناقداً إیابها او معرضاً لها او متسائلاً عن صحت‌ها... کانت وظیبه العقل کوظیفه العنکبوت یدخل کل شیء فی نسیجه لیلتهمه لم یکن رافضاً بل قابلاً و متمثلاً لم یکن ناقداً بل مثبتاً و مؤکداً... مادام العقل لا یعمل و تحولت الحقایق الی أسرار فقد ظهرت فی وجداننا فی الف العام الاخیره مقدسات لا یمکن تناولها با لتحلیل او الفهم او العرض او النقد توقف الحوار بتوقف العقل و تبادل و جهات النظر و تحلیل الموضوعات تحلیلاً طبیعیاً علمياً مستقلاً عن الالهواء.» در سنت فلسفی قدیم و میراث سنتی ما تنها وظیفه عقل این بود که داده‌ها و محصولات (گذشته) را به داده‌های قابل فهم تبدیل نماید و سپس خودش در عقب آن‌ها قرار می‌گرفت، هیچ‌گاه رهبر آن‌ها واقع نشد، از درستی و نادرستی آن پرسش نکرد، صحت و درستی آن را آزمایش نکرد، به نقد و باز اندیشی غیر جانب‌دارانه نسبت به آن پرداخت و آن‌ها را به معارضه نطلبید... وظیفه عقل در اینجا همانند وظیفه عنکبوتی است که هر چیزی را به صرف ورود برگرفته و او را وارد بافت خودش نمود و به صورت منفعلانه به تثبیت آنان پرداخت بدون آن که فعالانه با آنان برخورد نماید و نقد کند... تا هنگامی که عقل به صورت نقاد عمل نکند و حقیقت آن تغییر نکند و به رنگ دیگر نشود، تمام گردآوری‌های هزارساله عقل تبدیل به مقدساتی می‌شوند که قابل نقد نباشند... باز ماندن عقل از ویژگی مذکور راه گفتگو و تبادل آراء، تحلیل و بررسی تجربی، علمی و طبیعی مستقل را می‌گیرد.

وی در باب دست‌یابی خود به عقلانیت انتقادی از ابن رشد اندلسی تشکر می‌کند و خودش را وامدار تفکر آزاد او می‌داند «وإذا کان موقف ابن رشد التمسک بالعلم و التمسک بالعقل فعلینا الاخذ باسباب العلم و احامه مع ان التقليد لیس من احکام العقل حتی ولو کان العقلانیه ابن رشد» و اگر موقف ابن رشد این است که باید به دانش و خرد اعتماد و تمسک دارد، پس بر ماست که به ابزار و روش احکام علمی مجهز شویم. با توجه به این واقعیت که تقلید از دستورات عقل و خرد نیست، حتی تقلید از عقلانیت ابن رشد (روانیست).

## ۲-۳-۳ - عقلانیت فراگیر

در پرتو نورانیت عقل هر چیزی که در عالم با ما در ارتباط است، روشن و قابل فهم می‌گردد، و یا به عبارت دیگر لفظ عقل از نظر مفهومی دایره بسیار گسترده دارد، و نیز به

لحاظ گستره وجودی بخشی زیادی از معرفت‌های بشری را زیر سیطره خودش دارد. پیش از آن که در این باره سخن بگوییم لازم است از نظر مصداقی به محدوده گسترش نورانیت عقل نگاهی بیندازیم: وی در ابتدا عقل را به سه قسم تقسیم و آنگاه نقد می‌کند.

### ۱- ۲- ۳- ۳- عقل صوری و منطقی

منظور از عقل صوری همان عقلی است که حساب‌گر بوده و بر اساس چیدن چند تا مقدمه به نتیجه می‌رسد. به نظر ایشان عقل صوری ارسطویی در کشف طبیعت و قوانین طبیعی هیچ کاربردی ندارد، همان نقدی که فرانسیس بیکن بر منطق ارسطویی داشت مورد تأیید ایشان نیز هست. وی در مقام نقد عقل ریاضی و استدلالی می‌گوید: اگر در جهان معاصر نگاهی بیفکنیم خواهیم دید که اسرائیل سرزمین فلسطین را غصب کرده است، آنگاه ظلم و عداوت اسرائیل را مقدمه برای برهان قرار دهیم آیا نتیجه خواهد داد که سرزمین عرب باید آزاد گردد؟ طبیعی است که با چنین استدلالی صوری نمی‌توانیم آزادی سرزمین عرب را نتیجه بگیریم، برای نتیجه گرفتن استدلال صوری تنها کافی نیست، بلکه در واقع باید از عقل تجربی و عملی استفاده کنیم.

### ۲- ۲- ۳- عقل حسی و تجربی

عقل حسی و تجربی در جهان اسلام جایگاه و پایگاه چندانی ندارد؛ چه این که ما در مقام تحلیلات مسائل سیاسی خود از آمار و احتمالات در این باب استفاده نمی‌کنیم تا به جواب قانع کننده و معقول برسیم، بلکه تنها از مبادی کیفی عام و کلی استفاده می‌کنیم که چندان نتیجه بخش نیست؛ زیرا که هدف اصلی ما را تأمین نمی‌کند.

### ۳- ۲- ۳- عقل حدسی و شهودی

منظور از عقل حدسی همان عقل عملی است که مستقیم با خود واقع در ارتباط می‌باشد، نیاز به هیچ گونه حد وسط در برهان ندارد، این نوع عقل درکش از عالم واقع خوب است، لکن به درد ما نمی‌خورد؛ زیرا که منظور از آن عقلی است که در دست همگان نیست، بلکه این نوع عقل بیشتر به امر درونی و شهودی مربوط می‌شود که عقل اشراقی نامیده شده است، این نوع عقل منتظر است از غیب کمکی دریافت کند. ناگفته نماند که این نوع عقل دارای مراتب و درجات می‌باشد، در رأس هرم آن علوم لدنی قرار دارد که مخصوص پیامبران و اولیاء الهی است. ایشان برای توضیح و تبیین گستره وجودی عقل و عقلانیت در منظر خودش می‌گوید: «العقل إذ لا یمكن فهم قوانین الطبیعه إلا باعمال العقل ولا یمكن فهم القضايا الاجتماعیه ومشاكل الناس إلا با لاستدلال».

والعقل هنا لفظ عام یشیرالی وسائل المعرفه کلها بما فی ذالک الحس والتجربه والذوق والوجدان. وإن عقلانیة المجتمع هی احدى مقایس الحداثه..... وان الدعوه الی اعمال العقل فی القرآن الکریم یعملها الجمیع.... « بدون تعقل و خردورزی فهم قوانین عالم طبیعت و نیز قوانین، روابط، مناسبات و مشکلات اجتماعی امکان پذیر نیست، منظور از عقل در اینجا همانا تمامی ابزار و روش‌های معرفت و شناخت بوده که حس، تجربه، ذوق و وجدان را شامل می‌شود و عقلانیت جمعی نیز یکی از عناصر و معیارهای (مهم)، برای تجدد و نوسازی است.... و قرآن کریم ما را به تمامی انواع تعقل و خردورزی دستور می‌دهد.

چنان که در این مستند آمد ایشان در مقام دفاع از عقل و عقلانیت معتقد است که واژه «عقل» لفظ عامی است که شامل تمام انواع کارکردهای عقل که در بالا ذکر گردید می‌باشد، بنابراین برای تکمیل پروژه ایشان (التراث والتجدید)، لازم است از عقلانیت به معنای عام که شامل همه ابزارهای معرفت می‌شود استفاده شود.

### ۳-۳-۳ - خود بسندگی عقل

مقصود از عقل در اینجا عقول مجرد نیستند که جدای از وجود انسان‌ها بود چنان که در مبانی هستی‌شناسی فلسفی بیان می‌شد، بلکه مراد همان نیروی است که به عنوان بالاترین درجه معرفت و شناخت حصولی انسان در محدوده ادراکات قرار دارد و یکی از قوای نفس انسان محسوب می‌گردد.

دیدگاه حسن حنفی در باب کارکردهای عقل تمام گستره زندگی آدمی را در بر می‌گیرد، او معتقد است در جهان معاصر لازم است تنها به عقل اعتماد کنیم؛ زیرا در زمان نبودن انبیاء الهی عقل قادر است به تنهایی بدون وحی زندگی ما را مدیریت و هدایت نماید. در این باره وی می‌گوید: «فالعقل هاد للناس بصرف النظر عن الوحی» (حسن حنفی، ص ۶۱۵ و ۶۲۲) بدون در نظر داشت وحی عقل زندگی انسان را هدایت می‌کند. شاید مقصود ایشان در اینجا این است که عقل انسان در صورتی که بتواند با واقعیت‌های موجود در جامعه ارتباط برقرار کند پویا و فعال باقی می‌ماند. و نیز ما در دورانی زندگی می‌کنیم که نبوت ختم گشته و عقل انسانی کامل شده و به بلوغ رسیده است. بر اساس خود بسندگی عقل است که حسن حنفی نه تنها اسناد حدیث را قابل نقد می‌داند، بلکه بر محتوای احادیث بر اساس همین مبنا می‌تازد و یک دور کامل تمام احادیث صحیح بخاری را زیر تیغ نقد می‌سپارد و مدعی تدوین اصول فقه جدید می‌شود.

## ۴ - ۳ - ۳ - عقل پایه و اساس نقل

وی پایه و اساس نقل را عقل می‌داند و در این باره می‌گوید: فهم شریعت تنها بر پایه عقل امکان دارد، شریعت بدون فهم هیچ گونه ارزشی ندارد و معلوم است که شریعت بدون فهم قابل تطبیق و اجرا نمی‌باشد وی می‌گوید: «ودون العقل لایتم فهم الشریعه ولا یصح التکلیف فالعقل اساس النقل... فالشریعه بالفهم لایتم لها ولا یمكن اجباراً أحد علی تطبیق الشریعه دون فهمها» (حسن حنفی، ص ۶۷۷ و ۶۲۴) در تحلیل این متن نقل شده می‌توانیم بگوییم که حجیت نقل باید به توسط عقل اثبات شود، به عبارت دیگر حجیت عقل ذاتی و حجیت نقل عرضی است، طبیعی است که هر عرضی باید به ذاتی برگردد، بر این اساس نقل از دو جهت محتاج عقل است:

### جهت اول: بلوغ عقلی شرط تکلیف

نقل تا زمانی که در ساختار معین و قالب خاصی به نام شریعت عرضه نشود، قابل تطبیق و اجراء نمی‌باشد، و معلوم است که مکلف باید به تکلیف خود آگاهی لازم و کافی داشته باشد تا قابلیت لازم از حالت بالقوه خارج شده و به فعلیت برسد و تکلیف منجز شود، بنابراین آگاهی و معرفت باید با تمام مقدمات خود که همان خرد ورزی است انجام بپذیرد تا شریعت قابل تطبیق و اجرا گردد.

### جهت دوم: عقل ملاک فهم دین (مقتضیات زمان و مکان)

نقل تا زمانی که در قالب‌های خاصی بر اساس پاسخ به نیازها زمانی و مکانی مکلف شکل نگیرد قابل فهم نخواهد بود؛ زیرا که شرایط زمانی و مکانی مکلفین همواره در حال تغییر و نوسان بوده و خواهد بود، در حال که صورت ظاهری وحی و نقل همان است که در آغاز بود، لکن پویا بودن نقل به این است که بتواند با شرایط متغیر بسازد، بنابراین استمرار و تداوم وحی اقتضاء می‌کند که بر اساس ساز و کارهای عقلی با جامعه و تاریخ هماهنگ حرکت کند، آنچه که در میان جنبه‌های ثابت و متغیر وحی ارتباط ایجاد می‌کند عقل است.

هم چنین او می‌گوید در گذشته‌های تاریخ تفکر کلامی و فلسفی ما از عقل صرفاً به عنوان ابزاری برای آگاهی و معرفت استفاده می‌شد، در چنین وضعیت فکری نمی‌توانیم از عقل انتظار داشته باشیم که ما را به جلو ببرد؛ شاید دلیل ایستا بودن تفکر فلسفی ما در این جهت باشد که تفکر صوفیه بر آن حاکم است، زمانی که فلسفه در ساحل عرفان لنگر می‌اندازد در آن جا متوقف می‌شود.

وی در جای دیگر نسبت به رابطه عقل و نقل معتقد است که: «وهناک معیار ثابت للصدق و هو اتفاق العقل، والشرع مع مجرى العادات (گونه‌ای از واقع و حقیقت)، فکلاهما ثابت بالاستقراء... فالنص والعقل والواقع ابعاد لحقیقه واحده تجمع بین المعرفه والوجود. « و در اینجا معیار و ملاک ثابتی برای صدق (نص) وجود دارد، و آن ملاک و معیار این است که عقل و شرع با نوعی از واقع اتحاد دارد و نشان دهنده گونه‌ای از واقع مطابق عقل است که در جای خود هم عقل و هم شرع در مواردی با هم اتفاق داشته و به استقراء ثابت شده است... بنابراین نص (نقل صریح)، عقل و واقع ابعادی برای یک حقیقت و واقع می‌باشند که بین شناخت و وجود جمع کرده‌اند. در منظر او حقیقت و واقع به مانند یک حقیقتی است که دارای سه ضلع به نام نص، عقل و واقع می‌باشد. تطور و تحولی که در شریعت انجام می‌شود بر اساس تطوراتی است که در اندیشه و اجتماع صورت می‌گیرد، پس می‌توانیم بگوییم که تشریحات از اندیشه وام می‌گیرد و بر آن مبتنی می‌شود و از واقع حکایت می‌کند.

### ۵-۳-۳ - عقل و خطاپذیری

شاید به ذهن خطور کند که خطاپذیری عقل بشری در امور طبیعی مورد پذیرش همه مکاتب است، بر این اساس اگر در امور طبیعی اشتباهات زیادی از عقل سر می‌زند چگونه در امور دین می‌تواند به عنوان حجت قطعی مورد قبول باشد؟ حسن حنفی بر اساس مبانی هرمنوتیکی پاسخ می‌دهد: ساز و کارهای که در تأویل انجام می‌شود برای این است که معنا را تولید و ایجاد نماید؛ (زیرا که معنا به صورت خام در الفاظ وجود ندارد، بلکه ترکیب افق خواننده با افق متن با هم تولید معنا می‌کند) بنابراین اختلاف در برداشت و قرائت از لازمه طبع و اقتضای عقل تأویلی می‌باشد، و این هیچ ربطی به عالم واقع ندارد، البته در کاربرد عقل گاهی خطا اتفاق می‌افتد، و این به معنای نقص عقل نیست، خطاهای عقل از طریق استدلال، برهان و سنجش قابل جبران است، بدین ترتیب از خطاهای عقل می‌توانیم بکاهیم و به اتفاق نظر دست پیدا کنیم.

این پاسخ تقریباً همان پاسخی است که عقل‌گرایان انتقادی در جواب ایمان‌گرایان دینی مطرح می‌کنند آنان می‌گویند: «نظام‌های اعتقادات دینی را می‌توان و می‌باید مورد نقد و ارزیابی قرار داد، اگر چه اثبات قاطع چینی نظام‌هایی امکان پذیر نیست. « آنان مدعی هستند که برای اثبات نظام‌های اعتقادی باید حداکثر تلاش عقل به کار گرفته شود، تا جایی که امکان دارد از بهترین و قوی‌ترین براهین (اگر بتوان از بهترین براهین سخن گفت)، برای اثبات اعتقادات دینی استفاده کنیم و سپس این براهین را با براهین مخالفان این دیدگاه مقایسه کرده و بسنجیم، در این سنجش نقص‌ها و کمبودهای استدلال روشن خواهد شد. (مایکلپیترسون، ص ۸۶)

در نتیجه ایشان برای دفاع از عقل و عقلانیت که بیشتر در فلسفه مورد بحث واقع می‌شود معتقد است که فلسفه باید فلسفه باقی بماند، نباید زیر سیطره وهیمنه عرفان قرار بگیرد، آن چنان که ابن رشد در سنت فلسفی بر آن تأکید می‌نمود، وی خودش را مدیون ابن رشد می‌داند، لکن حسن حنفی معتقد است که ما نباید در خود ابن رشد متوقف شویم، و یا اگر از تفکر اعتزالی ستایش می‌کنیم، بدین معنا نیست که در او متوقف می‌شویم. وضعیت حسن حنفی در جهان معاصر به گونه‌ای است که باید نسبت به مسائل جدید که فراروی اوست توجه کند، بنابراین نباید توقع داشت که او به عنوان یک متکلم معتزلی قرن دوم و سوم هجری سخن بگوید، و یا همانند ابن رشد از دین دفاع نماید، در هر صورت حسن حنفی فرزند زمان خود می‌باشد، او حتی اگر مخالف غرب باشد باز هم می‌توان متأثر از فرهنگ غرب بوده باشد و این فی حد ذاته عیبی ندارد، عیب و نقص زمانی پیدا می‌شود که استقلال فکر خودش را از دست داده باشد، همان گونه که در باب میراث تفکر فلسفی، کلامی، فقهی، روایی، تاریخی، سیاسی و اجتماعی گذشته به زبان نقد سخن می‌گوید و از سیطره و وهیمنه عرفان بر علم کلام، فلسفه و مکاتب فقهی شکایت می‌کند، ما نیز می‌توانیم بر اساس ملاک‌ها و معیارهای موجود در عقلانیت معاصر به نقد و تحلیل نظریات و مبانی تفکر وی اقدام کنیم.

### تحلیل و بررسی:

در مقام تحلیل نسبت به کارکردهای عقل در اندیشه حنفی نکات مثبت و منفی می‌توان پیدا کرد، در ابتدا به نکات مثبت اشاره می‌گردد: اولاً نگاه ایشان به عقلانیت ترکیب از مبانی تفکر اعتزالی و متفکران فلسفی معاصر غرب مانند دکارت، کانت و هوسرل است، این نکته در باب عقل نسبت به دیدگاه ایشان خیلی مهم است، بنابراین در مقام نقد و تحلیل به هر دو مبنا باید توجه داشته باشیم؛ ثانیاً باور ایشان نسبت به آینده فلسفه و تفکر فلسفی در جهان اسلام بر این اصل استوار است که تنها راه حل ممکن برای خروج از بن بست داشتن تفکر انتقادی فلسفی است که بر بنیاد عقل خود بسنده و کاملاً مستقل استوار است؛ ثالثاً نگاه ایشان به عقل و کارکرد مثبت آن در تبیین نقل این است که عقل بتواند نقل را با واقعیت‌های محسوس و ملموس در زندگی امروزی و عصر حاضر پیوند بزند، اجتهاد بر این اساس استوار است.

اما نکات منفی نیز نسبت به دیدگاه او در باب کارکردهای عقل وجود دارد که نمی‌توان از آن صرف نظر کرد:

اولاً ایشان در مقام نقد و بررسی نسبت به انحراف مسیر عقل در سه بعد مذکور (صوری و منطقی - حسی و تجربی، شهودی و حضوری)، تا حدودی انحراف از

جاده صواب است؛ زیرا در مقام نقش عقل در منطق صوری ایشان اصل اشکالش در مواد و مقدمات استدلال است که در باب غصب سرزمین فلسطین و تهاجم و استعمار و... مثال‌هایی را برای نقض قوانین منطق صورت و عدم کارآیی آن در جهان معاصر سخن می‌گوید در حال که این اشکال نقضی برای منطق صورت محسوب نمی‌شود، خطابیات ایشان در مقام نقد منطق صورت کارآیی نقد محققانه را ندارد، بنابراین بهتر بود به همان نقدهای فرانسیس بیکن ارجاع می‌داد.

ثانیاً در باب نقش مستقل عقل راه افراط‌گریان را می‌پیماید، محدودیت‌های عقل را با تلاش خود بنیاد عقل جبران پذیرمی‌داند، در نتیجه عقل را کاملاً بی‌نیاز از وحی می‌داند، درحالی که عقل نسبت به اصول کلی عقلی (امور نظری و بدیهی عقلی در محدوده عقل نظری) و اخلاقی (امور بدیهی و نظری در امور عقل عملی مانند حسن و قبح عقلی) مستقل و به صورت خود بنیاد قابلیت درک مستقل را دارد، لکن در امور جزئی و تعیین مصداق برای امور کلی عقل همواره نیازمند به وحی است، بنابراین نقل و شرع گاهی معاضد عقل و کمک‌کار اوست.

ثالثاً نگاه ایشان به عقل بر اساس مبانی معرفت‌شناختی کانتی و پدیدارشناسی هوسرلی نسبت شناخت و معرفت را به صورت مطلق درپی دارد که با شکاکیت فراگیر و مطلق هیچ تفاوتی ندارد، نسبت مطلق اشکالاتی مانند خود شکن بودن نظریه، عدم انسجام در میان مبادی و اصول نظریه با خود نظریه را در پی دارد.

رابعاً عقل خود بنیاد کانتی بر اساس مبانی خود ایشان در مقام نظر و استدلال از درک مفاهیم متعالی (مفاهیم متافیزیک مخصوصاً درک و استدلال برای اثبات وجود خداوند متعال) عاجز است، حال چگونه می‌تواند نقل را با واقعیت زندگی در جهان معاصر مرتبط سازد؟ ترکیب ناموزون دیدگاه معتزلیان با دیدگاه متفکران فلسفی معاصر غربی به نتایج متفاوتی نخواهد انجامید؟ در بحث مبانی هرمنوتیکی ایشان به نقد نسبت‌گرا بودن دیدگاه ایشان اشاره خواهیم کرد.

## منابع:

- آقاجانی، نصرالله، بررسی انتقادی رویکرد حسن حنفی در علوم اسلامی و انسانی، مجله ذهن، ش ۵۰، تهران بیتا، ۱۳۹۰.
- حنفی حسن، الدین و الثوره، ج ۷، قاهره مکتبه مدبولی، ۱۹۸۱.
- حنفی حسن، هموم الفكر و الوطن، ج ۱، قاهره دارقبا، ۱۹۸۸.
- حنفی، حسن، حوار الاجيال، قاهره دارقبا، ۱۹۹۸.
- حسن حنفی، ما و آمریکا فصل نامه اطلاعات راهبردی، شش ۷ و ۸، بیتا، بی نا.
- حنفی حسن، میراث فلسفی ما، گردآورنده فاطمه گوارایی، تهران یادآوران، ۱۳۸۰.
- حسن حنفی، من النص الی الواقع، ج ۲، قاهره دارالمدار الاسلامی، ۲۰۰۵ م
- سبحانی شیخ جعفر، فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، ج ۱، قم امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۱.
- سبحانی شیخ جعفر، فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، ج ۴، قم امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۱.
- غروی، سعیده، معرفی نومعتزلیان معاصر، تهران پایگاه اینترنتی پرتال جامع علوم انسانی. [www.Muslimphilosophy.Com/rep/ho.htm](http://www.Muslimphilosophy.Com/rep/ho.htm)
- مصلح علی اصغر، تقریری از فلسفه های اگزیستانس، تهران فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۴.
- هوسرل، آدموند، پدیدارشناسی و انسان شناسی، نامه فلسفه، ت جلال تبریزی، س ۱، ش ۱، تهران پژوهشگاه فرهنگی، ۱۳۷۶.